PREFACE A LA NOUVELLE EDITION DE
« VU DE DROITE » (2002)

Alain de Benoist

La première édition de *Vu de droite* a paru en 1977, soit il y a vingt-cinq ans. Au cours des deux années qui ont suivi, ce livre a connu cinq réimpressions successives, pour un tirage global d'environ 25 000 exemplaires. Il a été traduit en italien et en portugais en 1981, en allemand en 1983-84, en roumain en 1998. En juin 1978, il a également reçu le Grand Prix de l'Essai de l'Académie française, dans des circonstances que j'ai eu l'occasion de raconter ailleurs (1). L'ouvrage se composait d'une grosse centaine d'articles, presque tous parus à l'origine dans l'hebdomadaire *Valeurs actuelles* et le mensuel *Le Spectacle du monde*, mais dont la substance avait été largement remaniée et augmentée. Ces articles étaient regroupés sous quelques grandes rubriques, destinées à en faciliter la lecture. Le sous-titre, « Anthologie critique des idées contemporaines », exprimait bien l'intention qui avait présidé à sa rédaction : dresser un tableau du paysage intellectuel et culturel du moment, établir un bilan, signaler des tendances, ouvrir des pistes et donner des repères pour aider (et inciter) au travail de la pensée dans un monde qui était déjà en train de changer considérablement.

L'auteur est évidemment mal placé pour juger des causes du succès, relatif mais certain, qu'a connu ce livre. Mais ce qui frappe surtout aujourd'hui, c'est l'ampleur de l'écho obtenu à l'époque par cette production d'une maison d'édition, en l'occurrence les éditions Copernic, qui n'occupait pourtant elle-même qu'une position marginale. Le fait de publier un livre annonçant apparemment une couleur « de droite » ne faisait pas obstacle à la publication de nombreux comptes rendus dans la grande presse. Les témoignages et les extraits de critiques littéraires publiés en annexe de cette réédition en sont le témoignage. Un quart de siècle plus tard, la tendance s'est brutalement inversée. La montée de la « pensée unique », instrumentalisée par ceux dont elle pouvait le mieux servir les intérêts, a fait son œuvre. Je n'en ai été qu'une victime parmi beaucoup d'autres. Les attaques déloyales et les procès d'intention ont peu à peu créé une zone d'ostracisme et de

proscription qui est allée en s'étendant toujours plus loin, s'élargissant régulièrement en cercles concentriques. Nombre d'auteurs publiés dans les années soixante-dix par les plus grands éditeurs sont aujourd'hui voués à l'édition de marge. Nombre d'écrivains et d'intellectuels, dont tel grand quotidien du soir accueillait volontiers les tribunes libres, sont désormais priés d'aller s'exprimer ailleurs. Les catalogues des grandes maisons d'édition ont été épurés pour satisfaire aux exigences du « politiquement correct ». Le conformisme, la paresse intellectuelle, l'absence de curiosité ont fait le reste.

Le titre du livre a été à l'origine de bien des équivoques. Deux ans plus tard, durant l'été 1979, une vaste campagne de presse allait d'ailleurs asseoir la notoriété de la « Nouvelle Droite » à l'échelle internationale. L'expression était dans l'air depuis déjà quelque temps. Ayant longtemps hésité sur le choix du titre, je m'étais pourtant efforcé de dissiper d'emblée ces équivoques. « Pour l'heure, écrivais-je dès la première page, les idées que défend cet ouvrage sont *à droite* ; elles ne sont pas nécessairement *de* droite. Je pourrais même très bien imaginer des situations où elles pourraient être *à* gauche. Ce ne sont pas les idées qui auraient changé, mais le paysage politique qui aurait évolué ». Plus loin, j'exprimais le souhait que « l'on parvienne à être en même temps *et* la droite *et* la gauche ». C'était une façon de prendre date. On n'en a apparemment guère tenu compte (2). Mais le fait est qu'à l'époque, la « droite » était en passe de devenir à la mode. Des hommes politiques qui, jusque là, se bornaient à dire qu'ils n'étaient « pas de gauche », commençaient à s'avouer « de droite » sans complexes. Les idées de Mai 68 étaient déjà plus ou moins reléguées à l'arrière-plan, pour le meilleur comme pour le pire, par ceux-là mêmes qui s'en étaient dix ans plus tôt fait bruyamment les hérauts. Dans un livre qui connut une certaine notoriété, deux journalistes de talent, André Harris et Alain de Sédouy, n'hésitaient pas à demander : « Qui n'est pas de droite ? » (3). La droite, on allait en effet la voir resurgir au cours des décennies suivantes, sous deux formes différentes : la variante néolibérale, symbolisée par l'ère de Ronald Reagan et Margaret Thatcher, et la variante nationale-populiste, illustrée par divers tribuns au verbe sonore et aux idées courtes. Ces deux variantes qui, à l'époque des Berlusconi et des Haider, tendent à n'en faire plus qu'une, ne correspondaient en rien à l'idée que je me faisais en 1977 d'une « droite » en prise sur les réalités d'une postmodernité naissante. J'aspirais à voir naître un mouvement de pensée (et d'action) défendant la cause des peuples, le droit à la différence, la démocratie participative et le primat des valeurs de gratuité sur les valeurs marchandes. J'ai vu renaître la droite à l'enseigne de la logique du profit et du principe d'exclusion. Aujourd'hui que nous assistons à la complète obsolescence du clivage droite-gauche, je ne regrette pas de m'en être tenu à l'écart.

*

L'une des phrases de l'introduction de *Vu de droite* qui a été le plus souvent citée par la suite était celle-ci : « J'appelle ici *de droite*, par pure *convention*,

l'attitude consistant à considérer la *diversité* du monde et, par suite, les inégalités relatives qui en sont nécessairement le produit, comme un bien, et l'homogénéisation progressive du monde, prônée et réalisée par le discours bimillénaire de l'idéologie égalitaire, comme un mal ». Cette phrase résumait alors ma façon de voir, et aujourd'hui encore, je m'y reconnais assez bien. Cette profession de foi « anti-égalitaire », mêlant les notions contiguës, mais distinctes, de diversité et d'inégalité, d'homogénéisation et d'égalité, était cependant elle aussi quelque peu équivoque. Le risque évident, en faisant de la lutte contre l'égalitarisme l'objectif principal, était de paraître légitimer des pratiques d'exclusion (au nom de l'infériorité présumée de tel ou tel groupe) ou des pratiques élitistes libérales (l'inégalité des conditions comme juste résultat des inégalités de nature, la justice sociale comme « illusion »). J'aimerais profiter de cette réédition pour reprendre plus en détail cette problématique complexe.

L'égalité entre A et B (A = B) signifie, soit que A est semblable ou identique à B, c'est-à-dire qu'il n'en diffère pas, soit qu'ils sont équivalents selon un critère précis et sous un rapport déterminé. Il s'agit alors de préciser ce critère ou d'identifier ce rapport. « S'il n'y a égalité que sous un rapport déterminé, écrit Julien Freund, les mêmes êtres et les mêmes choses peuvent être différents ou inégaux sous d'autres rapports » (4). Il en résulte que l'égalité n'est jamais une donnée absolue, qu'elle ne désigne pas un rapport en soi, mais qu'elle dépend d'une convention, en l'occurrence du critère retenu ou du rapport choisi. Enoncée comme un principe se suffisant à lui-même, elle est vide de contenu, car il n'y a d'égalité ou d'inégalité que dans un contexte donné et par rapport à des facteurs qui permettent de la poser ou de l'apprécier concrètement. Les notions d'égalité et d'inégalité sont donc toujours relatives et, par définition, ne sont jamais exemptes d'arbitraire.

Il est significatif que l'on oppose couramment les inégalités (au pluriel) à l'égalité au singulier. Au travers de l'unicité du concept, la notion d'égalité tend d'elle-même vers l'homogène, c'est-à-dire vers l'unique. Pourtant, cette unité conceptuelle n'a pas son pendant dans une identité des formes empiriques qu'elle évoque. Les formes d'égalité ne sont elles-mêmes pas égales entre elles. Dans la mesure où l'on en fait une valeur absolue, la notion d'égalité devient en outre contradictoire. Une valeur unique n'existe pas, car une valeur ne vaut que par rapport à d'autres qui ne valent pas (ou qui valent moins). Valoriser implique donc nécessairement de hiérarchiser, ce que l'on fait chaque fois que l'on pose l'égalité comme la valeur suprême. Mais en hiérarchisant, on viole déjà le principe d'égalité, qui contredit toute idée de hiérarchie. (C'est l'équivalent de la contradiction dans laquelle se trouvent placés les pacifistes contraints de faire la guerre à ceux qui ne partagent pas leur point de vue). « L'égalitarisme, ajoute Julien Freund, nie théoriquement une hiérarchie qu'il implique pratiquement. En effet, il accorde une supériorité et une valeur exclusive à l'égalité sous toutes ses formes, et par conséquent il réduit au rang de valeurs inférieures toutes les relations qui ne sont pas égales [...] Par conséquent, il juge la réalité selon l'ordre de l'inférieur et du

supérieur, c'est-à-dire qu'il inclut pratiquement dans son concept une hiérarchie qu'il prétend nier et condamner théoriquement » (5).

Quand elle entend marquer une équivalence, la notion même de valeur est ambiguë. Lorsque l'on dit que deux choses se valent, on ne dit pas qu'elles sont la même chose, mais qu'elles valent autant l'une que l'autre en dépit de ce qui les distingue. Cependant, le seul fait de mettre l'accent sur ce qui les rend semblables, si dissemblables qu'elles puissent être par ailleurs, a pour effet de faire passer leur dissemblance à l'arrière-plan. Deux choses qui « se valent » valent la même chose. Il est aisé d'en conclure qu'étant ce qu'elles valent, elles *sont* le même.

L'égalité mathématique ou algébrique, à la différence de l'égalité proportionnelle, contient donc en elle-même un principe d'indifférenciation. Appliquée aux êtres humains, elle signifie qu'il n'existe entre eux aucune différence telle que cette différence puisse être regardée comme étant de nature à relativiser ce par quoi ils ne diffèrent pas. Entendue de la sorte, l'égalité conduit à évacuer toute part d'incommensurable qui spécifie le sujet humain. Mais l'égalité abstraite est aussi une notion fondamentalement économique, car c'est seulement sur le terrain économique, par rapport à cet équivalent universel qu'est l'argent, qu'elle peut être posée, mesurée et vérifiée. L'économie est, avec la philosophie morale (mais pour d'autres raisons), le domaine de prédilection dans lequel peut s'apprécier l'égalité, parce que son unité de compte, l'unité monétaire, est par définition interchangeable. Un franc ou un euro valent n'importe quel franc ou n'importe quel euro. Seule la quantité varie, seule la quantité spécifie. L'égalité politique ou juridique est tout autre chose. Quant à l'égalité qui n'est ni économique, ni politique ni juridique, elle n'est susceptible d'aucune définition précise. Toute doctrine qui s'en réclame est une métaphysique.

A l'époque de la modernité, l'émancipation humaine a longtemps été associée au désir d'égalité plus qu'à la liberté. L'inégalité étant posée comme une structure oppressive a priori (ce qu'elle a effectivement été souvent), la liberté était en quelque sorte vouée à se nier elle-même dans la mesure où, en permettant, voire en aggravant les inégalités, elle aboutissait à recréer de l'oppression. C'est au point que certains auteurs, comme Norberto Bobbio, ont pu voir dans l'idéal d'égalité l'opérateur essentiel du clivage droite-gauche. « Le partisan de l'égalité, écrit Bobbio, pense en général que la majeure partie des inégalités qui le choquent et qu'il voudrait faire disparaître sont d'origine sociale et, par suite, qu'elles peuvent être supprimées, tandis que le partisan de l'inégalité pense, au contraire, en général, que ces inégalités sont naturelles, et donc inéluctables » (6).

Est-ce encore vrai aujourd'hui ? Il me semble que dans l'opinion, toutes tendances confondues, on réalise mieux désormais que l'égalité des conditions n'est pas forcément possible, ni même forcément désirable. On croit de moins en moins que toutes les inégalités sont d'origine sociale. Inversement, on peut très bien estimer que de trop larges inégalités de revenus sont politiquement et socialement insupportables sans pour autant croire à l'égalité en nature des

individus. (C'est d'ailleurs un lieu commun de la pensée classique que d'affirmer que la trop grande richesse détruit la vertu). On réalise aussi que la massification et l'uniformisation culturelle menée au nom de l'égalité, et sous couvert de « démocratisation », ont plus souvent servi les intérêts des grandes firmes commerciales que les idéaux de la démocratie. On vise l'égalité des chances plus fréquemment que celle des résultats. On tend à faire la distinction entre inégalités justes et injustes, tolérables et intolérables, ce qui revient à admettre que l'inégalité en soi, tout comme l'égalité, ne veut plus rien dire.

Plus que sur l'égalité, l'accent est mis maintenant sur l'équité, qui ne consiste pas à donner à tous la même chose, mais à faire en sorte que chacun obtienne le plus possible son dû. Même en matière économique, la gauche, plutôt que d'aspirer à l'égalité en soi, recherche la maximation soutenable du minimum (maximin), c'est-à-dire une répartition ou une redistribution qui attribue le plus possible à ceux qui possèdent le moins, tout en tenant compte, dans leur intérêt même, de l'effet positif que certaines disparités économiques peuvent avoir sur l'incitation à investir ou à épargner. John Rawls a été l'un des premiers à présenter sous une forme systématique — mais il est vrai, dans une optique essentiellement procédurale — un fondement théorique à la subordination de l'exigence d'égalité à celle d'équité (7). « L'équité, écrit Julien Freund, est la forme de justice qui accepte au départ la pluralité des activités humaines, la pluralité des fins et des aspirations, la pluralité des intérêts et des idées, et qui s'efforce de procéder par compensation dans le jeu inégal des réciprocités » (8).

Quant à l'égalité démocratique, si mal comprise, pour des raisons différentes, à droite comme à gauche, il faut la comprendre d'abord comme une notion intrinsèquement politique. La démocratie implique l'égalité politique des citoyens, et non pas du tout leur égalité « naturelle ». Comme le remarque Carl Schmitt, « l'égalité de tout "ce qui a figure humaine" ne peut donner ni un Etat, ni une forme de gouvernement, ni une forme gouvernementale. On ne peut en tirer des distinctions ni des délimitations [...] Du fait que tous les hommes sont des hommes, on ne peut déduire rien de spécifique ni en morale, ni en religion, ni en politique, ni en économie [...] L'idée de l'égalité humaine ne fournit aucun critère juridique, politique ou économique [...] Une égalité qui n'a pas d'autre contenu que l'égalité commune en soi à tous les hommes serait une égalité apolitique, parce qu'il lui manque le corollaire d'une inégalité possible. Toute égalité tire son importance et son sens de la corrélation avec une inégalité possible. Elle est d'autant plus intense qu'est plus importante l'inégalité par rapport à ceux qui ne font pas partie des égaux. Une égalité sans la possibilité d'une inégalité, une égalité que l'on a de soi et que l'on ne peut perdre en aucun cas est sans valeur et indifférente » (9).

Comme toute notion politique, l'égalité démocratique se réfère à la possibilité d'une distinction. Elle sanctionne une commune appartenance à une entité politique précise. Les citoyens d'un pays démocratique jouissent de droits politiques égaux, non parce que leurs compétences sont les mêmes, mais parce qu'ils sont également citoyens de leur pays. De même, le suffrage universel n'est pas la

sanction d'une égalité intrinsèque des électeurs (un homme, un vote). Il n'a pas donc plus pour but de statuer sur la vérité. Il est la conséquence logique de ce que les électeurs sont également citoyens, et a pour fonction d'exprimer leurs préférences et de permettre de constater leur consentement ou leur désaccord. L'égalité politique, condition de toutes les autres (en démocratie, le peuple représente le pouvoir constituant), n'a donc rien d'abstrait, elle est au plus haut point substantielle. Déjà chez les Grecs, l'*isonomia* ne signifie pas que les citoyens sont égaux en nature ou en compétences, ni même que la loi doit être égale pour tous, mais que tous possèdent les mêmes titres à participer à la vie publique. L'égalité démocratique implique donc une appartenance commune, et contribue par là à définir une identité. Ce terme d'« identité » renvoie à la fois à ce qui distingue, la singularité, et à ce qui permet à ceux qui partagent cette singularité de s'identifier. « Le mot "identité", dit Carl Schmitt, caractérise le côté existentiel de l'unité politique, à la différence de toute égalité normative, schématique ou fictive » (10).

La première conséquence qui en résulte est que « la notion essentielle de la démocratie, c'est le peuple et non l'humanité. Si la démocratie doit rester une forme politique, il n'y a que des démocraties du peuple et pas de démocratie de l'humanité » (11). La seconde conséquence est que le corollaire de l'égalité des citoyens réside dans leur non-égalité avec ceux qui ne sont pas citoyens. « La démocratie politique, écrit encore Schmitt, ne peut pas reposer sur l'absence de distinction entre tous les hommes, mais seulement sur l'appartenance à un peuple précis, cette appartenance pouvant être déterminée par des facteurs très divers — idée d'une race commune, d'une foi commune, destin et tradition communs. L'égalité qui fait partie de l'essence même de la démocratie ne s'applique donc qu'à l'intérieur (d'un Etat) et non pas à l'extérieur : au sein d'un Etat démocratique, tous les nationaux sont égaux. Conséquence pour le point politique et celui du droit public : celui qui n'est pas citoyen n'a rien à faire avec cette égalité démocratique » (12). C'est en cela que « la démocratie comme principe de forme politique s'oppose aux idées libérales de liberté et d'égalité de l'individu avec tout autre individu. Si un Etat démocratique reconnaissait jusque dans ses dernières conséquences l'égalité humaine universelle dans le domaine de la vie publique et du droit public, il se dépouillerait de sa propre substance » (13).

Ce serait donc une grave erreur d'opposer à l'égalité abstraite un simple principe d'inégalité. L'inégalité n'est pas le contraire de l'égalité, mais son corollaire : l'une n'a de sens que par l'autre. Le contraire de l'égalité, c'est l'incommensurable. De plus, comme on ne peut être égal ou inégal que sous un rapport déterminé, il n'y a pas d'égaux ou d'inégaux en soi. Une société où ne régnerait que l'inégalité est aussi impensable, et serait tout aussi invivable, qu'une société où il n'y aurait que de l'égalité. Toute société comporte et ne peut que comporter à la fois des relations hiérarchiques et des relations égalitaires, qui sont aussi nécessaires les unes que les autres à son bon fonctionnement. Comme l'écrit Julien Freund, « l'égalité est l'une des configurations normales des relations sociales, au même titre que la hiérarchie. L'égalitarisme, par contre, considère

l'ensemble de ces relations sous l'aspect exclusif ou prédominant de l'égalité» (14). Et Freund d'ajouter : « L'égalitarisme est la doctrine idéologique qui essaie de faire croire qu'il y aurait un rapport unique et universel capable de subsumer les divers rapports d'égalité qui engendrent une pluralité d'égalités [...] Un rapport unique, exclusif et universel, impliquerait qu'il y aurait un point de vue qui serait la raison de tous les points de vue. Or l'idée d'un point de vue unique, exclusif et universel, est contradictoire avec la notion même de point de vue» (15). Ce qu'il y a de meilleur dans l'égalité s'appelle en fait la réciprocité: assistance mutuelle, solidarité concrète, système de dons et de contre-dons. Egalité et inégalité se fondent en quelque sorte dans la réciprocité.

*

« Je tiens l'histoire du monde et des sociétés, écrit le sociologue Paul Yonnet, pour être intégralement interprétable selon deux grands principes: le principe d'égalisation et celui de différenciation (ou la tendance à la similitude et la tendance à l'écart), entre lesquels se nouent toujours des relations de rééquilibrage, de compensation (vraies, fausses, symboliques ou réelles) ou bien de consolation» (16). Je partage ce point de vue, et c'est pourquoi je pense que, derrière la rhétorique égalitaire, il faut en fait lire autre chose: la montée de l'aspiration à l'homogène, à la résorption des différences, la montée de ce qu'on pourrait appeler l'idéologie du Même.

L'idéologie du Même se déploie à partir de ce qu'il y a de commun à tous les hommes. Elle se déploie en ne tenant compte que de ce qui leur est commun et en l'interprétant comme le Même. En l'absence d'un critère précis permettant de l'apprécier concrètement, l'égalité n'est qu'un autre nom du Même. L'idéologie du Même pose donc l'égalité humaine universelle comme une égalité en soi, déconnectée de tout élément concret qui permettrait précisément de constater ou d'infirmer cette égalité. C'est une idéologie allergique à tout ce qui spécifie, qui interprète toute distinction comme potentiellement dévalorisante, qui tient les différences comme contingentes, transitoires, inessentielles ou secondaires. Son moteur est l'idée d'Unique. L'unique est ce qui ne supporte pas l'Autre, et entend tout ramener à l'unité : Dieu unique, civilisation unique, pensée unique. L'idéologie du Même reste aujourd'hui largement dominante. Elle est à la fois la norme fondamentale (au sens de la *Grundnorm* kelsenienne) d'où découlent toutes les autres, et la norme unique d'une époque sans normes qui ne veut en connaître aucune autre.

Cette idéologie se veut à la fois descriptive et normative, puisqu'elle pose l'identité fondamentale de tous les hommes aussi bien comme un fait acquis que comme un objectif désirable et réalisable —sans jamais (ou rarement) s'interroger sur l'origine de cet écart entre le déjà-là et la réalité à venir. Elle semble ainsi procéder de l'être au devoir-être. Mais en réalité, c'est sur la base de sa propre normativité, de sa propre conception du devoir-être, qu'elle postule un être unitaire

imaginaire, simple reflet de la mentalité qui l'inspire.

Dans la mesure où elle affirme l'identité foncière des individus, l'idéologie du Même se heurte bien entendu à tout ce qui, dans la vie concrète, les différencie. Il lui faut alors expliquer que ces différences ne sont que des spécifications secondaires, fondamentalement insignifiantes. Les hommes peuvent bien différer en apparence, ils n'en sont pas moins les mêmes. Essence et existence sont ainsi disjointes, comme le sont l'âme et le corps, l'esprit et la matière, et même les droits (posés des attributs de la « nature humaine ») et les devoirs (qui ne s'exercent qu'au sein d'une relation sociale, dans un contexte précis). L'existence concrète n'est plus qu'un habillage trompeur, qui empêche de voir l'essentiel. Il s'en déduit que l'idéologie du Même n'est elle-même pas unitaire dans son postulat. Héritière du mythe de la caverne platonicien comme de la distinction théologique de l'être créé et de l'être incréé, elle est de structure et d'inspiration dualiste, en ce sens qu'elle ne peut poser la perspective du Même qu'en s'appuyant sur quelque chose qui soit extérieur à la diversité ou qui la transcende.

Pour éradiquer la diversité, pour reconduire l'humanité à l'unité politique et sociale, l'idéologie du Même a le plus souvent recours, dans ses formulations profanes, aux théories qui placent dans la superstructure sociale, les effets de domination, l'influence de l'éducation ou du milieu, la cause de ces distinctions qu'elle regarde comme un mal transitoire. (On notera au passage que les théories en question identifient des causes immédiates de l'état de fait qu'elles déplorent, mais sans jamais s'interroger sur la cause de ces causes, c'est-à-dire sur leur origine première, ni sur les raisons pour lesquelles elles resurgissent sans cesse). Le mal (*fons et origo malorum*) est ainsi placé à l'extérieur de l'homme, comme si l'extérieur n'était pas d'abord le produit de l'intérieur. En modifiant les causes externes, on pourrait transformer le for intérieur de l'homme, ou bien encore faire apparaître sa véritable « nature ». Pour y parvenir, on a recours, tantôt à des méthodes autoritaires et coercitives, tantôt à des conditionnements ou contre-conditionnement sociaux, tantôt au « dialogue » et à l'« appel à la raison », sans d'ailleurs obtenir plus de résultats dans un cas que dans l'autre —l'échec étant toujours attribué, non à une erreur dans les postulats de départ, mais au caractère encore insuffisant des moyens employés. L'idée sous-jacente est celle d'une société pacifiée ou parfaite, ou du moins d'une société qui deviendrait « juste » dès lors que l'on aurait fait disparaître toutes les contingences extérieures qui empêchent l'avènement du Même.

L'idéologie du Même a d'abord été formulée au plan théologique. Elle apparaît en Occident avec l'idée chrétienne que tous les hommes, quelles que soient leurs caractéristiques propres, quel que soit le contexte particulier de leur existence propre, sont titulaires d'une âme en égale relation avec Dieu. Tous les hommes sont par nature égaux dans la dignité d'avoir été créés à l'image du Dieu unique. C'est la raison pour laquelle la société chrétienne, si diversifiée qu'elle ait pu demeurer au fil des âges, se déploie autour de l'idéal de l'Un du corps collectif (et du pouvoir). D'où ce constat de Hannah Arendt : « La représentation monothéiste

de Dieu — du Dieu à l'image duquel l'homme est censé avoir été créé. A partir de là, seul *l'* homme peut exister, *les* hommes n'étant qu'une répétition plus ou moins réussie du Même » (17). Le corollaire, qui a été longuement développé par saint Augustin, est celui d'une humanité fondamentalement une, dont toutes les composantes seraient appelées à évoluer dans la même direction en réalisant entre elles une convergence toujours plus grande. C'est la racine chrétienne de l'idée de progrès. Ramenée sur terre, au travers du lent processus de sécularisation, cette idée donnera naissance à celle d'une raison commune à tous — « une et entière en chacun », dira Descartes —, dont tout homme participerait à raison même de son humanité. « Grâce à la représentation d'une histoire mondiale, écrit encore Hannah Arendt, la multiplicité des hommes est fondue en *un* individu humain qu'on nomme Humanité » (18).

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner la façon dont l'idéologie du Même a engendré au sein de la culture occidentale toutes les stratégies normatives/répressives si bien décrites par Michel Foucault. Rappelons seulement que l'Etat-nation, au cours de sa trajectoire historique, s'est moins soucié d'intégrer que d'assimiler, c'est-à-dire de réduire encore les différences en uniformisant la société globale. Ce mouvement a été poursuivi et accéléré par la Révolution de 1789 qui, fidèle à l'esprit de géométrie, décrète la suppression de tous les corps intermédiaires que l'Ancien Régime avait laissé subsister. On ne veut plus dès lors connaître que l'humanité et, parallèlement, une citoyenneté dont on conçoit l'exercice comme participation à l'universalité de la chose publique. Les Juifs deviennent des « citoyens comme les autres », les femmes « des hommes comme les autres ». Ce qui les spécifie en propre, l'appartenance à un sexe ou à un peuple, est réputé inexistant ou tenu de se faire invisible en se cantonnant dans la sphère privée. « La forme de l'Un, issue de l'âge de l'hétéronomie, remarque Marcel Gauchet, va commander jusqu'aux versions les plus radicales de l'autonomie. La promesse par excellence dont l'avenir va se charger sera celle de la restauration ou de l'instauration de l'unité collective [...] La question motrice des idéologies, sous cet angle, se résume de la manière suivante : comment produire l'Un collectif que produisait la religion par d'autres voies que la religion » (19). Les grandes idéologies modernes rêveront en effet, tantôt de l'unification du monde par le marché, tantôt d'une société « homogène » purgée de toute négativité sociale « étrangère », tantôt d'une humanité réconciliée avec elle-même en ayant enfin retrouvé son propre. L'idéal politique sera l'effacement progressif des frontières, qui séparent arbitrairement les hommes : on se dira « citoyen du monde », comme si le « monde » était (ou pouvait être) une entité politique.

Mais l'idéologie du Même n'a pas seulement jeté les bases théoriques de l'égalitarisme. Elle a aussi permis le colonialisme (au nom du droit des plus avancés sur la route de la convergence humaine à faire « progresser » les retardataires), en même temps qu'à l'intérieur des Etats, elle légitimait la répression contre toutes sortes de supposés déviants par rapport aux normes « générales ». A l'époque de la modernité, cette tendance à l'homogène a été poussée au maximum dans les sociétés totalitaires par un pouvoir central se posant

lui-même comme seul foyer de légitimité possible. Dans les sociétés postmodernes occidentales, le même résultat a été obtenu par la marchandisation du monde. Procédé plux doux, mais aussi plus efficace : le degré d'homogénéité des sociétés occidentales actuelles excède largement celui des sociétés totalitaires du siècle passé.

La visée universaliste, qui tend à l'unité, est toujours corrélée à l'individualisme, qui entraîne la séparation et la dissociation. L'idéologie qui vise le plus à l'unification du monde est donc celle-là même qui engendre le plus la division. Telle est la contradiction la plus forte de l'idéologie du Même. La visée universaliste est nécessairement liée à l'individualisme, car elle ne peut poser l'humanité comme fondamentalement une qu'en la concevant comme composée d'atomes inviduels, envisagés le plus abstraitement possible, c'est-à-dire hors de tout contexte et de toute médiation. C'est pourquoi elle vise à faire disparaître tout ce qui fait écran entre l'individu et l'humanité : cultures populaires, corps intermédiaires, modes de vie différenciés. On voit par là qu'il ne faut pas confondre différence et division. L'idéologie du Même étend son emprise en détruisant les différences, mais aussi en détruisant ce qui ordonne ces différences, les structures souples, elles-mêmes différenciées, au sein desquelles elles s'inscrivent. S'attaquant à des différences qui sont toujours ordonnées organiquement, elle suscite du même coup l'émiettement et la division. Faute d'un cadre intégrateur, la fièvre de l'Un aboutit à la dissolution du lien social.

La montée de l'individualisme, dont se félicitent les libéraux, a ainsi engendré par une parfaite logique l'avènement de l'Etat-Providence, dont ils se désolent. Plus les structures communautaires s'effondraient, plus l'Etat devait prendre à sa charge la sécurité des individus. Inversement, plus il les sécurisait, plus il les dispensait « de l'entretien des appartenances familiales ou communautaires qui constituaient auparavant d'indispensables protections » (20). Mouvement dialectique et cercle vicieux : d'un côté, la société différenciée se défait, de l'autre l'Etat homogénéisant progresse du même pas que l'individualisme. Plus il y a d'individus isolés, plus l'Etat peut les traiter uniformément.

Etant concurrentes et opposées entre elles, les grandes idéologies modernes ont en s'affrontant encore aggravé les divisions, les dissociations produites par la diffusion de l'individualisme. Ce résultat paradoxal n'a fait que les stimuler dans leur ambition : face au spectre de l'« anarchie », de la « dissolution sociale », de la lutte des classes, de la guerre civile ou de l'anomie sociale, elles n'en ont plaidé qu'avec plus de force pour l'alignement dans le présent et le nivellement dans le futur. « Ceux-là même qui s'acharnent à mettre en relief l'ampleur et le caractère inexpiable des antagonismes qui travaillent les sociétés de leur temps, note encore Marcel Gauchet, le font afin de faire ressortir par contraste la promesse de résolution des contradictions dont le futur est porteur. C'est typiquement le cas de Marx. Le spectacle des convulsions et des déchirements du présent ne fait que renforcer la foi et l'espérance dans l'unité à venir » (21). Le problème, c'est que l'idéologie du Même ne peut qu'exiger l'exclusion radicale de ce qui ne peut pas

être réduit au Même. L'altérité irréductible devient l'ennemi prioritaire, qu'il faut éradiquer à tout jamais. C'est le ressort de toutes les idéologies totalitaires : il faut éliminer ces « hommes en trop » qui font obstacle, de par leur existence même, à l'avènement d'une société homogène ou d'un monde unifié. Qui parle au nom de l'« humanité » place inévitablement ses adversaires hors humanité.

La logique contradictoire de l'universalisme et de l'individualisme n'est pas la seule contradiction qui travaille l'idéologie du Même. Celle-ci, par exemple, argumente tantôt à partir de l'idée de « nature humaine » — d'une « nature humaine » reconstruite sur la base de ses propres postulats —, tantôt en affirmant que toutes les déterminations naturelles sont secondaires et que l'homme n'assume jamais mieux son humanité que lorsqu'il s'affranchit de ces déterminations contingentes. Ces deux affirmations sont contradictoires entre elles — et la seconde est également contradictoire par rapport à l'idéologie scientiste, selon laquelle l'homme peut être expliqué intégralement comme n'importe quel objet naturel, en sorte qu'« il n'y a rien à savoir de lui que les sciences de la nature ne puissent un jour nous dévoiler » (22).

Le corollaire de l'égalité abstraite, c'est le principe d'in-différence. La conséquence logique est que, si tous les hommes se valent, toutes leurs opinions se valent aussi. D'où le relativisme contemporain et la théorie libérale de la nécessaire neutralité de l'Etat pour tout ce qui est de l'ordre des valeurs et des finalités (la « vie bonne » au sens d'Aristote). Mais cette neutralité ne peut être qu'apparente, car le seul fait de choisir d'être neutre n'a, lui, rien de neutre. En outre, les libéraux n'admettent évidemment pas que les théories antilibérales puissent avoir la même valeur que les théories libérales. Et l'opinion selon laquelle toutes les opinions se valent n'empêche visiblement pas de se mobiliser contre certaines opinions, à commencer par celle selon laquelle toutes les opinions ne se valent pas (23).

Il y a évidemment contradiction entre l'homogénéisation planétaire et la défense de la cause des peuples, qui implique la reconnaissance et le maintien de leur pluralité. On ne peut défendre à la fois l'idéal d'un monde unifié et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, car rien ne garantit qu'ils en disposeront dans le sens de cet idéal. De même, on ne peut défendre le pluralisme comme légitimation et respect des différences tout en plaidant pour l'égalisation des conditions, qui réduira ces différences. Enfin et surtout, s'il n'y a sur terre que des hommes « comme les autres », à quoi bon proclamer les droits imprescriptibles des individus singuliers ? Comment célébrer à la fois ce qui nous rend singulièrement irremplaçables et ce qui nous rendrait virtuellement interchangeables ? Certes, on peut toujours s'en tirer avec des formules en forme de pirouettes, telle « l'égalité dans la différence ». Mais cette expression n'a aucun sens : elle ne renvoie qu'à une *différence in-différente*. On ne peut soutenir le droit à la différence tout en pensant que ce par quoi les hommes relèvent du Même est plus fondamentalement constitutif de leur identité sociale que ce par quoi ils se distinguent les uns des autres. Pietro Barcellona a très justement parlé de « tragédie de l'égalité » pour qualifier ce paradoxe selon lequel on pourrait, en recourant à la notion d'égalité, à

la fois disqualifier toute forme de hiérarchie et garantir « la diversité, le caractère unique des individus ».

*

De même qu'il serait vain d'opposer à l'égalité abstraite une inégalité tout aussi abstraite, il serait à mon avis erroné de tenter d'opposer le nationalisme ou l'ethnocentrisme à l'idéologie du Même. Historiquement, l'un et l'autre ont en effet réalisé en petit ce que l'idéologie du Même a réalisé en grand. L'un et l'autre, surtout, restent enfermés dans ce que Heidegger, qui en fait le trait le plus essentiel de la modernité, appelle très justement la métaphysique de la subjectivité.

Le nationalisme et l'ethnocentrisme pensent le peuple ou la nation comme le libéralisme pense l'individu : comme un être fondamentalement « libre », tirant ses droits comme autant d'attributs de sa « liberté » illimitée, et qui ne saurait être obligé que par sa propre volonté, sous l'horizon de l'action égoïste et de la recherche du meilleur intérêt. L'indépendance à laquelle ils aspirent, conçue comme liberté de manœuvre absolue, comme position dans laquelle on ne dépendrait de rien, où l'on pourrait décider arbitrairement tout ce que l'on veut, est elle-même calquée sur l'idéal libéral d'autonomie des individus. La lutte universelle des nations et des peuples n'est dans cette optique qu'une projection à plus vaste échelle de la concurrence interindividuelle, où le tribunal de l'histoire joue le rôle du marché. Le dogme de la souveraineté de l'Etat se rattache lui aussi à cette métaphysique de la subjectivité, tendant en dernière analyse au solipsisme, qui place l'individu, le moi au centre du monde, et ne voit dans ce monde qu'un objet de la volonté et de la représentation du moi. Le « moi » est ici seulement remplacé par un « nous ». Un peuple ethnocentrique n'est intéressé que par lui-même. Il ne juge des événements et des situations qu'en fonction du bon ou du mauvais qu'il peut en attendre. C'est évidemment la négation de toute justice et de toute vérité. Mais c'est aussi le contraire de l'organicisme, car le principe même de l'organicisme est la solidarité démocratique, la réciprocité sociale, par opposition au principe d'association sur la seule base des intérêts communs. De même que l'universalisme n'est jamais qu'un ethnocentrisme dilaté jusqu'aux limites de l'univers, le nationalisme n'est qu'un individualisme collectif. Dans l'un et l'autre cas, ce qui est ignoré, c'est le sens de la particularité et de l'universalité concrètes.

L'ethnocentrisme se fonde en outre sur une conception fautive de l'identité. L'identité n'est pas une essence, mais une substance qui se construit tous les jours. Elle n'est pas ce qui ne change jamais, mais ce qui se maintient dans le changement. Elle est enfin toujours réflexive, ce qui signifie que la constitution de soi passe toujours par l'échange avec autrui. C'est pourquoi la défense des identités ne peut véritablement s'opérer que sur la base d'une compréhension de l'altérité.

Tout comme l'universalisme, l'ethnocentrisme est allergique à l'Autre et a

toujours tendance à le regarder comme un être « de trop ». La seule différence est que l'ethnocentrisme est plus brutal. Alors que l'universalisme tend à nier l'altérité en ramenant l'Autre au Même, l'ethnocentrisme tend à réduire la diversité en supprimant l'Autre, ou en le tenant radicalement à l'écart. Dans l'une et l'autre démarche, l'altérité est considérée comme dénuée d'intérêt, la diversité comme dénuée de valeur. A l'inverse, la conception positive de l'altérité consiste à reconnaître la différence sans en tirer argument pour soumettre l'existence des uns aux désirs, aux intérêts ou à la raison des autres. L'oppression ne nie pas seulements la liberté de l'opprimé, mais aussi celle de l'oppresseur. C'est ce que voulait dire Marx lorsqu'il écrivait qu'« un peuple qui en opprime un autre ne saurait être libre ». On connaît la dialectique du maître et de l'esclave : les deux rôles s'échangent inéluctablement. Qui a colonisé ne saurait s'étonner d'être envahi à son tour. Qui détruit l'identité d'un autre ne renforce pas la sienne, mais la rend plus vulnérable, plus menacée encore dans un monde qui a perdu un peu plus de sa diversité.

C'est bien le principe de diversité qu'il convient d'opposer à l'idéologie du Même. Un principe tire sa force de sa généralité même. La diversité du monde constitue sa seule véritable richesse, car cette diversité est fondatrice du bien le plus précieux : l'identité. Les peuples, pas plus que les personnes, ne sont interchangeables. Dire qu'aucun ne possède en soi plus ou moins de valeur qu'un autre ne revient pas à dire qu'ils sont les mêmes — le Même sous diverses guises —, mais qu'ils sont tous différents. La tolérance, si ce mot a un sens, ne consiste pas à regarder l'Autre pour voir en lui le Même, mais à comprendre ce qui le constitue en tant qu'autre, c'est-à-dire à saisir ce qu'est l'altérité, réalité irréductible à toute « compréhension » par simple projection de soi. Le différentialisme n'interdit pas de porter des jugements de valeur, pas plus qu'il ne condamne à un relativisme ignorant de la vérité. Mais il s'interdit de camper mentalement sur une position surplombante abstraite, de se poser comme instance dominante (parce qu'« universelle » ou parce que « supérieure ») en vertu de laquelle il serait possible, voire nécessaire, d'imposer aux autres peuples une façon d'être qui n'est pas la leur. Lorsqu'Aristote définit comme la meilleure forme de gouvernement celle où tous les citoyens participent à la fois de la domination exercée et subie (24), il énonce certes un principal général, qui va bien au-delà des frontières de la cité grecque, mais il n'excut que d'autres peuples puissent se donner d'autres lois.

Il ne s'agit pas de tomber dans l'angélisme. Les identités peuvent s'affronter entre elles, les différences peuvent s'affirmer les unes aux dépens des autres. En pareille occasion, il est parfaitement normal de défendre en priorité sa propre appartenance. Mais c'est une chose très différente de défendre son identité contre une affirmation de soi abusive (colonisation, immigration de peuplement, etc.) opérée par un autre, et de considérer que seule a de valeur l'identité à laquelle on se rattache. Le principe de diversité n'est pas remis en cause par la première attitude, alors qu'il l'est par la seconde.

Il ne s'agit pas non plus de passer d'un excès à l'autre en privilégiant ce qui diffère au point d'oublier ce qui est commun. La différence est seulement plus importante. Elle est plus importante, d'abord, parce que c'est elle qui spécifie, qui définit l'identité, qui fait de chaque personne ou de chaque peuple un être irremplaçable. Elle est plus importante ensuite parce que l'appartenance à l'humanité n'est jamais immédiate, mais au contraire toujours médiate : on n'est humain qu'en tant que l'on appartient à l'une des cultures ou des collectivités constitutives de l'humanité. (J'ai vu au cours de ma vie des hommes de toutes sortes, disait déjà Joseph de Maistre, mais l'homme en tant que tel je ne l'ai jamais rencontré). Elle est plus importante enfin parce que c'est à partir de la singularité que l'on peut accéder à l'universel, et non l'inverse, qui consisterait à déduire d'un universel posé a priori une idée abstraite de la singularité. Toute existence concrète s'avère par là indissociable d'un contexte particulier, d'une ou plusieurs appartenances spécifiques. Toute appartenance est certes une limitation, mais c'est une limitation qui nous délivre des autres. Le rêve de l'inconditionné n'est qu'un rêve.

« Les hommes ont peur du Même, et là est la source du racisme », a constaté Jean-Pierre Dupuy. « Ce dont les hommes ont peur, ajoute-t-il, c'est de l'indifférenciation, et cela parce que l'indifférenciation est toujours le signe et le produit de la désintégration sociale [...] L'égalité, négatrice par principe des différences, est cause de crainte mutuelle » (25). Les hommes ont en effet peur du Même, au moins sinon plus que de l'Autre. Les idéologies dominantes croient de manière irénique que l'homogénéisation du monde ne pourrait avoir qu'une fonction pacifiante parce qu'elle permettrait une meilleure « compréhension ». On voit au contraire comment, partout, elle suscite en retour des crispations identitaires, réveille des irrédentismes séculaires, engendre des nationalismes convulsifs. A l'intérieur même des sociétés, l'idéologie du Même généralise en outre la rivalité mimétique si bien décrite par René Girard, exacerbant le désir de se distinguer avec d'autant plus de force qu'elle interdit la distinction. Le Même s'avère ainsi profondément polémogène. Au mieux, il généralise l'indifférence et l'ennui. Au pis, il entraîne des réactions violentes et déchaîne les passions.

L'incommensurabilité des personnes ou des cultures n'est pas synonyme d'incommunicabilité. Elle implique seulement la reconnaissance de ce qui les distingue irréductiblement. L'idéologie du Même aspire à la transparence totale, mais le social implique toujours une part opaque. L'opacité repose dans l'incommensurable. Certains pensent que l'affirmation des différences ne peut que rendre les hommes radicalement étrangers les uns aux autres (ce sont en général les mêmes qui interprètent automatiquement l'identité comme un enfermement), mais c'est l'inverse qui est vrai. L'échange présuppose l'Autre. Il n'a de sens que pour autant qu'il met en présence d'un Autre. Un échange du Même contre le Même ne peut être qu'un monologue. Le dialogue, le dialogisme (Martin Buber), impliquent l'altérité. Non seulement le maintien des différences n'empêche pas le dialogue ou l'échange, mais il en est la condition première. On aurait tort à cet égard d'opposer la différence, supposée agressive et élitiste, à la diversité. La

diversité, ce sont les différences harmonisées.

Une société où il n'y aurait que des hommes « comme les autres » serait une société où les individus seraient devenus interchangeables, au point que la disparition ou l'élimination de tel ou tel d'entre eux ne revêtirait du point de vue de la société globale qu'un importance toute relative. Il en va tout autrement dans une société différenciée. La différence est en outre un facteur de résistance, et donc de liberté. Si les individus et les peuples étaient fondamentalement les mêmes, ou s'ils étaient totalement malléables, ils seraient d'autant plus menacés par les propagandes et les conditionnements. Que leur diversité réapparaisse sans cesse, que l'espèce humaine soit aussi fortement polymorphe, montre qu'ils sont anthropologiquement résistants aux modèles homogénéisants. La différence, enfin, est facteur de tolérance et d'harmonie. Les sociétés qui reconnaissent la réalité et la valeur des différences sont aussi celles qui sont les plus capables d'intégrer ceux qui sont porteurs de ces différences. Les sociétés qui ne reconnaissent pas les différences, ou qui les tiennent pour insignifiantes, sont au contraire vouées, soit à exclure tous ceux qui ne correspondent pas au modèle unique retenu, soit à faire dépérir le lien social en le vidant de son caractère organique, composite et différencié.

*

L'histoire de la modernité peut se comprendre, au moins en partie, comme celle d'un gigantesque processus d'uniformisation. Induit par l'universalisme philosophico-moral ou politique, et par la diffusion de techniques plus efficaces pour modeler les comportements que la plus centralisée des dictatures, il s'est traduit en Occident par l'éradication progressive des modes de vie différenciés, et dans le Tiers-monde par l'acculturation et l'imposition du mythe occidental du « développement ». Ce processus semble atteindre son apogée avec la mondialisation. L'idéologie du Même devient aujourd'hui « globalitaire » (Paul Virilio), dans la mesure où elle tend à faire un naître un monde *sans extérieur*, où les flux circulent en tous sens en « temps zéro ». Le « pluralisme » et même le « multiculturalisme », dont on fait si grand cas de nos jours, ne sont plus que l'ombre et la caricature des anciens particularismes, aujourd'hui laminés par des tendances et des comportements de plus en plus homogènes. Déjà, dans les pays occidentaux, on s'habille, on mange, on parle, on habite, on se distrait, on vit et, finalement, on pense de plus en plus de la même façon. On consomme les mêmes produits, on voit les mêmes spectacles, on écoute les mêmes émissions. Les cultures particulières, liées à une appartenance professionnelle, politique ou religieuse, ont pratiquement disparu. Les cultures et les langues régionales sont menacées. Les modes de vie hérités du passé ne sont conservés que comme spectacles touristiques, générateurs de plus-values. Ce sont des souvenirs figés, des traditions maintenues artificiellement, des souvenirs folklorisés ou muséographiées. Les seules différences qui subsistent sont liées au niveau de revenu : elles jouent sur les quantités, mais changent peu de choses quant à la

nature des choix et des aspirations. Parallèlement, la pensée unique disqualifie comme utopie dangereuse ou pensée mauvaise tout projet s'écartant de la norme dominante. Tout le système médiatique est lui-même ordonné à la célébration de l'existant, implicitement posé comme le meilleur (ou le moins mauvais) des mondes possibles, voire comme le seul monde possible. Sa fonction principale étant de justifier l'adaptation aux normes de la consommation illimitée, il s'emploie à « homogénéiser les besoins, les demandes, les attentes, les désirs » (26). Malgré les disparités économiques et sociales, qui ne cessent de s'accroître, la planète s'unifie sous l'horizon économique et moral : d'un côté, l'idéologie des « droits de l'homme », de l'autre, le monothéisme du marché.

En même temps, dans un monde marqué par la crise généralisée des institutions et des grands systèmes d'intégration sociale, l'effondrement du modèle de l'Etat-nation et l'insignifiance grandissante des frontières territoriales, on voit réapparaître, sous forme de communautés et de réseaux, une formidable soif de réenracinement. La société civile se restructure spontanément en recréant des groupes et des « tribus » qui cherchent à remédier à l'indifférenciation croissante des rôles, à la mise en circulation généralisée, au laminage systématique des sociabilités de base, en réintroduisant de l'altérité dans la vie quotidienne et locale, en recourant à la démocratie directe et au principe de subsidiarité. Ce phénomène, par sa rapide extension « virale », montre à lui seul que l'on est déjà sorti de la modernité. Le désir d'égalité, succédant au désir de liberté, fut la grande passion des temps modernes. Celle des temps postmodernes sera le désir d'identité.

Cette préoccupation postmoderne prend la forme d'une volonté de voir reconnues dans la sphère publique — et non plus seulement dans la sphère privée, où la modernité les avaient rabattues au nom de l'universalisme républicain ou d'un idéal de « neutralité » axiologique — une ou plusieurs dimensions d'appartenance collective considérées comme constitutives de l'identité. Que cette revendication porte sur des formes d'appartenance (culturelles, ethniques, linguistiques, régionales, religieuses, sexuelles, etc.) héritées ou choisies, durables ou transitoires, dans tous les cas, ce n'est plus prioritairement la tolérance qui est recherchée, mais la reconnaissance et le respect. Alors que l'Etat-nation se fixait tendanciellement pour objectif d'abolir toutes les distinctions, tous les corps intermédiaires qui l'empêchaient d'être à lui seul l'incarnation du tout social et le garant de son unité, il s'agit désormais de reconnaître les associations et les communautés et de leur permettre de se développer de manière pérenne à partir d'elles-mêmes, soit parce qu'elles sont par nature irréductibles à tout traitement politique, soit parce que leur but principal est d'exister en tant que telles. Ce type d'aspiration montre bien que les communautés, loin de viser à l'enfermement sur elles-mêmes, veulent devenir des composantes de plein droit de la société globale. En même temps, il contredit un modèle politique qui ne conçoit de contrat social que conclu entre des individus que rien ne réunit au préalable. La place croissante de la question identitaire dans les démocraties postmodernes pousse ainsi à ouvrir aux identités collectives elles-mêmes l'espace de la démocratie politique. L'identité (re) devient l'une des conditions d'exercice pratique de la citoyenneté.

La modernité a été l'époque de la mobilisation totale des masses, substitut de l'évangélisation des foules. L'ère postmoderne pousse à l'affirmation d'identités dispersées, tant au niveau des personnes que des collectivités. Mais cette tendance n'est pas dénuée d'équivoque. Indépendamment du fait qu'elle se déroule sur fond d'homogénéisation sociale sans précédent (fin de la paysannerie, disparition de la domesticité, résorption de la condition ouvrière, alignement grandissant des rôles sociaux masculins-féminins), elle recouvre parfois un « pluralisme » qui n'a guère de rapport avec la véritable diversité. Un exemple typique de ce faux pluralisme est la multiplication de marques différentes pour commercialiser un même produit. Plus généralement, le faux pluralisme est celui qui ramène le jeu démocratique à l'action concurrentielle des groupes de pression constitués. La multiplication des micro-différences, des différences factices ou superficielles, peut donner l'illusion du pluralisme en même temps qu'elle fait perdre de vue le sens profond de la notion de différence. L'idée quel tel ou tel peuple puisse posséder une vision du monde, une façon d'éprouver sa présence au monde d'une manière radicalement distincte de la nôtre, devient alors peu à peu inintelligible.

Les identités postmodernes, d'autre part, diffèrent assez nettement des identités traditionnelles. Elles ont perdu de leur « naturalité » ou de leur « objectivité ». « Un ordre réellement coutumier, un ordre vécu comme intégralement reçu, observe Marcel Gauchet, est un ordre a-subjectif du point de vue de l'identité de ceux qui l'habitent et qui le mettent en œuvre. [Aujourd'hui] c'est rigoureusement le contraire : l'appropriation des caractéristiques collectives est le vecteur d'une singularisation personnelle. L'appartenance est subjectivante parce qu'elle est revendiquée, et elle est cultivée pour la subjectivation qu'elle produit » (27). En d'autres termes, les identités sont désormais moins des données objectives qu'elles ne résultent d'une décision subjective. Les appartenances d'autrefois, du fait même de leur antériorité/autorité, interdisaient qu'on puisse véritablement les choisir. Aujourd'hui, même les appartenances hérités sont aussi des appartenances choisies, dans la mesure où elles ne deviennent agissantes que lorsque nous décidons de nous y reconnaître. Elles n'ont d'autre force que celle que nous acceptons de leur attribuer.

Cependant, la problématique générale n'a pas changé. Il s'agit toujours de savoir si l'idéologie du Même finira par l'emporter. Et c'est ici que je rejoins ce que j'écrivais en 1977, dans l'introduction de *Vu de droite* : « La menace principale, aujourd'hui, quelle est-elle ? Elle est la disparition progressive de la diversité du monde ». On souligne aujourd'hui à juste titre l'importance de la biodiversité. Mais la biodiversité ne peut pas concerner que les espèces animales et végétales. Elles vaut aussi pour les cultures et les peuples.

*

Je n'ai pas changé un mot au texte de *Vu de droite*. Ce livre, qui parlait déjà

beaucoup de « pouvoir culturel » et du nécessaire combat des idées, reste pour l'essentiel d'actualité. Mais il représente aussi une étape dans un itinéraire personnel, et l'honnêteté oblige à dire qu'aujourd'hui je rédigerais tout autrement quelques uns de ses chapitres. Mon sentiment sur des sujets tels que la technique, la ville ou l'écologie, par exemple, a profondément évolué. Je pense également avoir été injuste pour des auteurs comme Herbert Marcuse, Ivan Illich ou Edgar Morin. Tel qu'il est, l'ouvrage n'en reste pas moins une sorte de guide-panorama consacré aux hommes et aux débats des années soixante-dix. Dix ans plus tard, l'historien des idées que je suis devenu aurait évidemment fait référence à d'autres noms. Vingt ans plus tard, il en aurait cité bien d'autres encore. En compulsant ces pages, il me revient en mémoire qu'à l'époque où parut *Vu de droite*, ce qu'on appelait alors la « pensée de droite » était encore représentée en France par des hommes de haut niveau : Thierry Maulnier, Louis Rougier, Jules Monnerot, Bertrand de Jouvenel, Raymond Aron, Pierre Gaxotte, Georges Dumézil, Julien Freund, François Perroux, Raymond Ruyer, Raymond Abellio... J'ai l'impression qu'aucun d'entre eux n'a été remplacé.

A. B.

1. Entretien sur l'aventure du *Figaro-Magazine*, à paraître aux éditions de L'Age d'homme, dans le « dossier H » consacré à Louis Pauwels.

2. Cf. préface à Alain de Benoist, *L'écume et les galets, 1991-1999. Dix ans d'actualité vue d'ailleurs*, Labyrinthe, Paris 2000.

3. André Harris et Alain de Sédouy, *Qui n'est pas de droite ?*, Seuil, Paris 1978.

4. Julien Freund, « Pluralité des égalités et équité », in *Politique et impolitique*, Sirey, Paris 1987, p. 180.

5. Ibid., p. 183.

6. Norberto Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 1994 (trad. fr. : *Droite et gauche. Essai sur une distinction politique*, Seuil, Paris 1996).

7. John Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987.

8. Op. cit., p. 186.

9. Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, PUF, Paris 1993, pp. 364-365.

10. Ibid., p. 372-373.

11. Ibid., p. 371.

12. Ibid., p. 365.

13. Ibid., p. 371.

14. Op. cit., p. 19.

15. Ibid., pp. 181-182.

16. Paul Yonnet, « Diversité, différence », in *Une certaine idée*, 4e trim. 2000, p. 94.

17. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, Paris 1995, p. 42.

18. Ibid.

19. Marcel Gauchet, « Croyances religieuses, croyances politiques », in *Le Débat*, mai-août 2001, p. 10.

20. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998, pp. 68-69.

21. Art. cit., p. 10.

22. Alain Supiot, « La fonction anthropologique du droit », in *Esprit*, février 2001, p. 153.

23. Cf. à ce sujet le livre de Philippe Béneton, *Les fers de l'opinion*, PUF, Paris 2000.

24. République VIII, 11, 557c.

25. *Différences et inégalités*, Découverte, Paris 1984.

26. Pierre-André Taguieff, *Marianne*, 21 mai 2001, p. 68.

27. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 92.